

胡適與鈴木大拙的禪學論辯

／施文蓓

一、前言

胡適（1891-1962）與鈴木大拙（1870-1966）皆為推動當代學術思潮界中不可或缺的重要人物，而此二者於禪學研究之觀點卻有迥然不同之理念，公開其往返書信之內容後，究係禪研究應從何路數的探討遂不可避免地造成學術界的爭論熱潮。本文將以胡適及鈴木之往返書信為底，援引當代西方學者 Arthur Waley 及 James D. Sellmann 的觀點為代表，一看學者對其論辯之回應為何，並企圖於闡述的過程中間或加入筆者自身對此論辯內容、及後世學者所作回應之觀感，期更促進禪學多元化之研究空間，而非僅止於定奪是非之工作。

二、胡適與鈴木之論辯內容

胡適於文首即澄清其與鈴木的最大不同處，乃在於研究禪時所使用之方法，其痛批鈴木否定理解禪的智能，主張唯有將禪置於適當的歷史背景下來研究，才能得到知性與理性的了解。胡適以為，將禪作非理性解釋之最大問題，即是有意忽略此種歷史的研究方法，若一味沉溺於反歷史、非歷史的進路，則其所得之結果將僅止於宣稱：「禪就是禪，完全超乎吾人邏輯的理解」，而不能對禪有正確理解。

胡適開頭所顯的歷史進路方法，似乎即與鈴木的非理性研究方法劃下不相容的界線鴻溝，因而在鈴木的答信中，亦反批胡適的史學進路，認為儘管胡適對禪的客觀歷史資料把握甚為詳細具到，但不因此即等同於對禪本身的了解，亦即，歷史角色之主體性並非只消通過客觀史料即可把捉得到，而是需由個人自身的直觀體會後才能領會得到。故吾人可見論辯時雙方立場的分歧——胡適以史學進路來著手，鈴木則視禪為獨立於歷史之外的生命，可名之為「非理性」進路，以此來展開歷史上轟動一時的禪學論辯。

胡適以其所發現敦煌寫本為支持證據，視神會、惠能一系的崛起係神會善用不同政治局勢下所得之產物，在結合起整部佛教發展脈絡史看來，頂多可稱為佛教自身內部的一種革新（革命）。故，中國禪的建立其實只是佛教內部之一大革新，而此種說法吾人可視為胡適本人對禪宗的一種判教。

上述胡適之判教觀點，鈴木顯然頗不以為然，其認為禪並非單一消極性、革命性運動，其中實蘊含某種非常積極肯定的東西，而促使禪師們不得不如此，此即般若直觀之真義。鈴木再由土地、人種性格為切入點來關照中國禪的發生原因，認為中國禪師們以日常生活具體對象為題材，將不同問題作不同對待處理，般若直觀由是在這生活場域裡律動作用出，此是中國禪只能具現於中國的真正原因。故鈴木提高惠能的地位於龍樹、世親等人的直接法嗣——鈴木此種判教手法充分流露其個人強烈之主觀見解，從而巧妙提高禪於世界思想中之一偉大地位，吾人可由其細膩描

摹之手法中一探究竟。

再者，胡適將神會「知之一字，眾妙之門」的「知」字譯為「Knowledge」，鈴木指責此正好顯出胡適本人對禪的不了解。鈴木以為知識（Knowledge）屬主體與客體間的關係，為分別知，而此處的「知」應作「般若直觀」解——其中不再有主客之分，是自我意識、純粹覺悟，亦是禪體驗，為知性所不能了解取代者。鈴木區分分別識與非分別智，認為胡適所了解者僅達於分別識之層級，此正顯其史學研究（理知方法）的缺陷，若一味乘此外圍路數，則終不能通透禪本身。以上為胡適與鈴木二人論辯之大略。質言之，吾人可從中歸納出大方向之不同點——研究進路及對禪悟的看法（理性與非理性）二面向，而此二面向又為一體之兩面，即研究方法的不同，固然造成了彼此對禪悟定義之不同理解，反之，亦因著彼此對禪悟所抱方法信念的不同，是又加深了彼此方法間的隔閡分歧，此為筆者對此論辯所作概略解讀，而於下文將進入另一階段之回應。

三、對胡適與鈴木論辯之回應

Sellmann 在文章中，直言胡適與鈴木對禪一字的翻譯不同：胡適以 Ch'an 表中國禪學派，鈴木之 Zen 則意指構成生活上的各種東西——Zen is life，此二人使用不一致之字，其實反映論辯背後非為真正嚴格意義的爭論，一如胡適控告鈴木不瞭解禪歷史，但鈴木真正關涉者乃於禪經驗，而鈴木指責胡適無資格談禪本身，實則胡適之用心僅於揭現歷史真相，故此論辯雙方焦點並未瞄準，可為一場誤發砲彈（misfire）的爭論。姑不論此二人之論辯究係為誤發砲彈與否，吾人今乃就論辯之研究進路及對禪悟的看法二面向著眼，一看學者對其論辯之回應為何。

Waley 於其文裡，當下即點明鈴木禪學所犯方法學上的矛盾——誠如鈴木自身的反對史學進路，但吾人仍可於其相關的禪學著作中，多次發現他使用「once upon a time」的字眼，來述說某一宗派的傳承或傳說故事，Waley 以為，「once」即蘊含了「a past and a present」的時間概念在內，因此單就這點來看，鈴木用來闡揚禪學的方法確實過於歷史學了。由總體禪學來看，畢竟所有禪者皆為落於時空中的存有者，無人能超越此時空關係而存於世上，因此，禪師們日常工作、睡、乃至於開悟，亦皆為時空中的產物。故，Waley 認為，若鈴木的詮說工作不小心碰觸了歷史，亦不必自責自身為罪人，若吾人上承禪學精神來看，可知離開了「世俗」，則無所謂「超越的」可言，而同樣相對於胡適與鈴木的研究進路作對比，其實鈴木亦不必要求胡適加入其懺悔行列，因為若沒有胡適，便不會有鈴木（If there were no Hus there would be no Suzukis.）。

Waley 作了上述兩極化之比較，Sellmann 則採歷史（History）與歷史史料學（Historiography）的觀點來解決此研究進路的紛爭。「歷史（History）」一字由哲學意涵來看，絕不只客觀地研究過去事件，且更為種族活生生、具生命力的傳統，因此，歷史不只為一框架、一形式，其更為具主體性、有個性的傳承，而史料（Historiography）則能幫助達成歷史，鈴木於其書信中嘗言：「歷史規

避一切活的事物……史學家習慣於從墳墓中挖掘古老的腐爛東西……。」，故 Sellmann 推知鈴木所反者乃無生氣、枯燥無味的傳統理論史料，並無反對將歷史視為「the living tradition of a people」，因此不妨將鈴木所謂的「歷史」視作「史料」來對待。若吾人能接納歷史為「living history」，則「living Zen」並不能與「living history of Zen」分開，自然，timeless 的禪亦不能成立。Sellmann 自謂此說類似於 Waley「離開了世俗，無所謂超越」的觀點，是更進一步將之應用於歷史與史料的劃分調和上。

觀此二學者為此論辯所作之回應，筆者認同 Waley 批鈴木劃地自限地反對歷史而導致之矛盾失誤，然鈴木此舉之用心，吾人亦能由其思想脈絡中曉其原由，此點稍後再談。而 Sellmann 對於「歷史」及「史料」的劃分固然顯其調和之用心，但吾人究係應如何理解「歷史」，或說如何讓「歷史」再現其原始精神，此便又牽涉到個人主觀之詮釋機制，故 Sellmann 的劃分顯然又難抗流於主觀之嫌。以上為就「研究進路」之不同著眼，以下將就對禪悟的看法（理性與非理性）之爭來予反省。鈴木在其禪學著作中，屢次提及禪為「非邏輯（illogical）」、「非理性（irrational）」，Sellmann 認為，「illogical」之反面為「logical」，若定義禪為「illogical」，則對禪本身之討論勢必又將落入「logical」之邏輯弔詭中，因而主張將禪視為「alogical」，則可對其有更寬廣的後設討論空間，同理，「irrational」亦應視為「arational」才是。在此，筆者亦欲提出鈴木思想背景之脈絡為引導，希冀以此來支持學者為消解鈴木誤用詞彙所致思想混亂的努力。

鈴木之禪學思想背景乃以中日臨濟宗為主軸，同時亦納入淨土真宗他力思想，而予自他二力以圓融互通，甚且，其更敞開胸懷於接納西方基督宗教之神秘主義，欲將其含攝於自身深廣的禪學體系中，因此，鈴木禪學之所以如此迷人且具攝動力，皆可導因於其企圖將禪學抽離於實際歷史脈絡理則之外，賦予禪為一切經驗之底層，由心理分析學之研究進路描述純粹開悟經驗的本質，一補前人於此方面的不足處，加上與基督教神秘主義者艾卡特（Meister Eckhart）的對話，從而促使人更意欲於追尋體驗其所從構的禪學風貌。

是此，吾人實不難理解鈴木欲將禪傳播至西方的雄心壯志，由其詮釋進路中，吾人亦能對鈴木動輒強調禪的「非理性」、「非邏輯」之主張有所理解——其所指稱之「非理性」、「非邏輯」，其實乃相對於西方之「理性」、「邏輯」而言。因此，鈴木雖拒史學研究進路，但吾人亦能於其日後禪學著作中，一窺其受胡適所發現敦煌唐代禪宗史料之影響，顯然鈴木將胡適治禪宗之法收攝於西方意義下的「理性」態度，而對此有所排斥，觀其自身並常援引歷史為禪說之方便，由此更顯出鈴木的反對是「有條件」下的反對，故在此義下，筆者認為是能配合 Sellmann 之改良說法，而相應於鈴木禪學之本意。

Waley 與 Sellmann 於文中認為胡適和鈴木皆太過於將其自身立場操之極度：鈴木過度強調自身為「罪人」，此於上文中已然討論，而胡適持理性態度來破解公案之神秘，可由其對「知」的誤解窺見一番，因而評定鈴木在對般若與知識之

區分（或說對開悟的理解）上，略勝胡適一籌。但筆者以為，Waley 與 Sellmann 皆由禪宗內部之教理眼光（或說由鈴木之眼光）來批胡適過度側重知解的態度，此固有其獨到之處，但若能一返胡適思想背景中予以檢視，也許能發掘出胡適本人背後所隱藏更深刻的詮釋意向，而開創另一思維向度。

胡適生於理學風氣甚濃的徽州，加上日後接觸西學及美國的留學，終於促使其成為實驗主義的信徒，胡適嘗謂赫胥黎與杜威二人使其明瞭科學方法的性質與功用甚巨——吾人似可由其著重「行腳」之禪學教學法上，體認胡適對實用主義奉為圭臬之用心程度，因而對之有同情的理解。有了此層理解，則吾人亦不難理解其提高神會於禪宗地位背後的用心：胡適此舉似乎將自身類比於神會，而把自身所倡之白話運動類比於南宗崛起之事績，由此隱顯對自我角色之一大肯定。故，姑不論胡適之解讀是否合於禪宗精神教義，吾人確能由此番註解中，得到另一詮釋之空間。

總此，Waley 及 Sellmann 於「開悟」進路方面，皆肯定鈴木對胡適所採理性姿態有所不足的批評，而於史學進路方面，Waley 質疑鈴木排斥史學方法的客觀性，試圖肯定胡適治學之典範模式，Sellmann 則試著以「史學」及「史料」之區分來看待鈴木所不足者，意欲以此來軟化二者之對立性。同時，Sellmann 又站在「history」與「ahistory」兩面，肯定「禪的無時間性」是需由受時間束縛的人們身上才能表現而出，期由此觀點來促進禪學研究不同視野的開拓。

四、結語

鈴木與胡適二人之論辯在學術界上可謂為一未了的公案——對宗教的理解究需由外緣或內部著手，實是從古至今人們爭論不斷的話題，鈴木與胡適的禪學論辯可為此爭議之縮影！而此一未了的公案實耐人尋味，值得吾人隨時由不同層面之論點切入來深究品嚐之，當然，Waley 及 Sellmann 已為吾人開啓不同面向之批判途徑，雖其回應並非全然與胡適、鈴木原意完全相應，或進一步說，鈴木本人所做之答辯其實亦和胡適之間有落差，抑或是筆者自身之理解與文本作者所欲表達之真義有所斷層，但此再再皆顯示出由文本自身來講話之趣味！若吾人能對胡適與鈴木背後隱含詮釋理路之契機有所釐清，而不僅拘泥於詞面字句之爭奪，則真能以「同情的理解」來面對此二者，視其為相輔相成之論辯過程，則，在彼此觀點皆具落差隔間中，更可顯出禪學研究在時代脈流中所可容受之廣大胸襟，於不同聲浪的波濤激盪下，是可對禪學激發出更燦爛絢麗的思想水花，此當是爭論背後吾人所應皆具肯定的成果。